

**NORDEUROPAforum**

Zeitschrift für Politik,

Wirtschaft und Kultur

ISSN 1863639X

1/2003

13. Jahrgang (6. der N.F.)

Seiten 117-123

[zur Startseite](#)**Manuel Fröhlich: *Dag Hammarskjöld und die Vereinten Nationen. Die politische Ethik des UNO-Generalsekretärs*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2002.****I**

Das Buch Manuel Fröhlichs über Dag Hammarskjöld ist ein außerordentlich verdienstvolles Unternehmen. Ich kann mich nicht erinnern, dass in den letzten Jahrzehnten innerhalb des Faches der internationalen Beziehungen in der Bundesrepublik jemals ein Buch entstanden über die politische Ethik eines Politikers oder Staatsmannes ist. Das wäre ein beachtenswertes Novum, das aufhorchen und vielleicht auch hoffen lässt. Zu erkennen, dass ein Menschenbild über die Grenzen der Sozialwissenschaften hinaus nachzuzeichnen wäre, ist eine Leistung, die uneingeschränkt Anerkennung verdient. Und weil ich, wie Manuel Fröhlich, der Ansicht bin, dass die Problematik der politischen Kultur die kognitiven Daumenschrauben der Sozialwissenschaft transzendiert, werde ich mich bei meinen Ausführungen des Weiteren auf die so genannte mystische Problematik des Dag Hammarskjöld konzentrieren. Die mir bisher bekannten schwedischen Kritiken konzentrieren sich bezeichnenderweise auf Hammarskjölds internationale Rolle, gewissermaßen um der schwedischen Außenpolitik einen legitimatorischen Anstrich zu geben.

Allerdings: Der Terminus "politische Kultur" kommt bei Fröhlich nicht vor. Ich glaube nicht, dass ihm bewusst ist, dass politische Kultur Bestandteil der politischen Wissenschaft ist, insofern sie sich als Wissenschaft vom Menschen mit Ethik beschäftigt und insofern in ihrer klassischen Form ja Wissenschaft überhaupt nur in Zusammenhang mit einer sittlichen Vision möglich war. Das ist etwas, was in dieser Welt des Konstruktivismus absolut abwegig erscheint. Man muss allerdings auch hinzufügen, dass diese deontologische Welt des Konstruktivismus auf dem Rückzug befindlich ist, Rückzugsgefechte geführt werden und die ach so menschlichen Wissenschaftler angefangen haben, auf den Zug der Religion aufzuspringen, als hätte es nie etwas anderes gegeben.

Wenn dem Autor das Problem der politischen Kultur wirklich präsent gewesen wäre, hätte er dieses Buch anders konzipiert.

Ein Statement voraus: Das Problem der Rettung und Erlösung der Seele ist ein viel gewaltigeres Abenteuer als alle Politik. Alle Politik muss im Sterben und im Tode aufgegeben werden. Immerhin ließe sich in dieser Spannung etwas über die existentielle Bedeutung von Politik sagen. Überträgt man diese "Dinge" auf die Nationenbildung des 20. Jahrhunderts, werden die Erfahrungen damit meistens sehr schwache und miserable sein. Das 20. Jahrhunderte ist geradezu eine Fundgrube für solche Übertragungsphänomene, die fälschlicherweise auch Säkularisierung genannt werden. Dies trifft selbstverständlich ebenso zu auf die in Skandinavien grassierende unsägliche Identitätsdebatte, die in nicht enden wollenden Säkularisierungs- und Sakralisierungsübertragungen verläuft.

Daher ist der etwas zwanghaft wirkende Versuch, Dag Hammarskjöld

unbedingt eine Affinität zur Mystik (oder gar Religion?) nachzuweisen zu müssen, eine typisch modern aufklärerische Haltung. Es geht darum, dem Menschen allgemein "von Natur aus" Religion nachzuweisen, als sei Religion etwas ihm angeborenes, a way of life. Hier muss gefragt werden: Ist die Methode, Hammar skjölds Äußerungen, wo auch immer, mit der Meßlatte der Mystik bzw. der Religion zu messen, dem Gegenstand, um den es sich da handelt, angemessen? Mitnichten und hier liegt auch das Problem. Denn hier wird ein metaphysisches Problem mit einer phänomenologischen Funktion in Raum und Zeit verwechselt. Das Unwissen um diese Probleme ist innerhalb der Sozialwissenschaft und der modernen Gesellschaft übermächtig, da ja Religion (oder Mystik) seit der Aufklärung entweder als verrückte Marotte oder als Irrationalität erlebt werden: Religion hat in der Moderne so gut wie überhaupt nichts mehr zu tun mit einem Zentrum reflexiven Selbstverständnisses. Daraus ist sie verdrängt worden durch die so genannte kognitive Apperzeption der Realität oder korrekten Übereinstimmung von Außenwelt und Innenwelt, was im Grunde vollkommen trivial ist.

Hinter dieser Haltung steht ein vereinfachter kantianischer Agnostizismus, der besonders stark innerhalb des Fachs der internationalen Politik vertreten zu sein scheint. Das ist aber dem Autor nicht anzulasten, sondern viel eher seinen Lehrern: Was die Welt an sich ist, wissen wir nicht, wir kennen sie nur in ihren Erscheinungen. Uns stellt sie sich dar in Dingen, die, im Raum verstreut, in der Zeit entstehen und vergehen und in mannigfaltiger Weise unsere Sinne erregen – einfach weil die Sinne die Erregungen eines unbekannten Agens mit Licht, Schall, Geruch und Tasten beantworten, weil unsere Anschauungsformen eine räumlich-zeitliche Ordnung im Chaos der Empfindungen stiften, weil unser Verstand mit seinen Kategorien ein sinnvolles Gefüge in die schweigende Materie hineinmodelliert. Das hat freilich mit den transzendenten Fragekomplexen, mit denen sich Hammar skjöld Zeit seines Lebens herumschlug, nichts zu tun. Sie dürfen vor allem nicht mit Fragen des Raumes und der Zeit verwechselt werden. Das würde bedeuten, einem Intellektualismus ohne Geist zu huldigen. Das Christentum aber betont vor allem die geistige, transzendente Natur des Menschen

Daher ist Politik in ihrer existentiellen Form nur durch das Selbstverständnis des Menschen überhaupt erfahrbar, die sich immer in Gesellschaft und Geschichte abspielt. Durch seine Fähigkeit, Weltbilder zu schaffen, entsteht Politik.

## II

Damit wäre ich bei den sachlichen Determinanten angekommen: Wenn auch das Hauptgewicht des Buches auf Hammar skjölds Rolle als Generalsekretär der Vereinten Nationen liegt, ist die Dürftigkeit der Kenntnisse des Autors zur Geschichte der Entstehung des schwedischen Wohlfahrtsstaates sowie der schwedischen Religionsgeschichte ärgerlich. Er erkennt vollkommen die schwedische Tradition des Revival, aus der diese als mütterliche Religiosität apostrophierte Emotionalität abstammt. Auch die protestantische Ökumene stammt letztlich aus dem Revival, die in Skandinavien jeweils weite Bereiche der Gesellschaft umfasste. (S. 112ff,

114ff) Es ist kein Wunder, dass Hammarskjöld, als er viele Jahre später mit der Arbeit des Weltkirchenrates bekannt gemacht werden sollte, ganz selbstverständlich antworten konnte: "Oh, I know all about that!" (S. 116). Man wuchs in Skandinavien in der Kindheit Hammarskjölds ganz selbstverständlich in dieser Tradition auf. Sie war an allen Ecken und Enden der Gesellschaft präsent und bildete den Hintergrund der motivierenden Erfahrungen, die dann zum Modell des skandinavischen Wohlfahrtsstaates führten.

Das modernistische Gegenmodell und dessen führende Gestalt Axel Hägerström, die einen verheerenden Einfluss in Schweden bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts ausüben sollten (inzwischen gibt es Bücher zum Nihilismus der Schule Uppsalas – nicht der Stockholmer), werden lediglich dreimal erwähnt. Fröhlich erkennt nicht, dass es das Zusammentreffen mit Hägerström als Universitätslehrer war, dass Hammarskjölds zunächst relativ konventionelles Christentum zusammenbrechen ließ, und er danach Jahrzehnte benötigte, um sich von diesem agnostischen Milieu Uppsalas zu befreien, dem viele politische Größen der schwedischen Sozialdemokratie verfielen, wie z. B. der spätere schwedische Außenminister Undén oder auch Myrdal, der u.a. der naturrechtlichen Fundierung der Sozialwissenschaften in Skandinavien den Todesstoß versetzte und eine Mathematisierung der Planökonomie einleitete.

Es ist überdies interessant zu sehen, wie sehr Hammarskjöld in der Tradition des schwedischen Reichsbeamtentums stand: Er trennte ganz selbstverständlich private Präferenzen von seiner Loyalität dem Staat gegenüber und betrachtete in seinen diversen internationalen wirtschaftlichen und ökonomischen Funktionen die internationale Hilfe Schwedens als mit dessen ureigensten Interessen vereinbar. Daher war die Reaktion der internationalen Öffentlichkeit auf Hammarskjöld sehr typisch, wie der Autor ganz richtig bemerkt. Man betrachtete ihn als technokratischen Fachmann, was natürlich eine vollkommene Verkenntnis des schwedischen Kosmos darstellt.

Ab Seite 126 beschäftigt sich der Autor mit der Frage, ob Dag Hammarskjöld als Mystiker gelten kann oder nicht: "Er entpuppt sich als Mystiker", heißt es da. In der Anmerkung 131 wird dann die bisher erschienene Literatur zur Rolle der Mystik aufgeführt, die durchaus unterschiedlicher Qualität ist.

Mystik tritt natürlich nicht einfach auf, sondern immer im Gefolge der Dogmatomachie der Theologie oder der ihr nachfolgenden Ideologien, die strukturell die gleichen Fragestellungen aufweisen. Die Mystik ist in Europa vor allem immer dann in Erscheinung getreten, wenn die Theologie die Verbindung zur Wissensrealität verloren hatte. Das ist in Europa summarisch gesprochen zweimal der Fall gewesen: Einmal im 16. Jahrhundert in Gestalt von Jean Bodin und im 20., repräsentiert durch Henri Bergson, der Hammarskjöld nachweislich beeinflusst hat, wenn auch in etwas anderer Form als vom Autor angenommen! Es geht nicht an, Mystik deskriptiv einfach als "Quelle für außerordentliche Arbeitskraft" zu apostrophieren – im Gegensatz zur Definition von Mystik als ein Aufgehen

der Seele in Gott. (S. 132) Ersteres kann sie sicherlich sein. Auch Bakunin und Marx wird eine diesbezügliche Affinität zur Mystik nachgesagt – während ihnen eine besondere Affinität zu Gott wohl nicht zugeschrieben werden kann. Sie kann aber auch das letztere sein im Sinne einer innerhalb der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts psychologisch fixierbaren Verhaltensform. Nebenbei bemerkt, hatte die Mystik des 14. Jahrhunderts, die Mystik Meister Eckhardts, geradezu den gegenteiligen Zweck: Sie sollte das Vertrauen in eine Welt neu festigen, die sowieso als absolut flüchtig erlebt wurde.

Diese Versatzstücke wissenschaftlicher Definitionen führen nicht weiter. Ab Seite 139 ist dann die Rede von einer Sinn-, Lebens- und Identitätskrise, die in Hammarskjölds berühmten Tagebuch (oder sollte man es eher ein *Itinerarium mentis ad Deum*, eine Einübung in die Unsterblichkeit nennen?) ihren beredten Ausdruck findet. Diese "Krise" lässt sich nicht einfach als "mystisch" etikettieren, sondern repräsentiert die Spannung der Kreatürlichkeit, die als fragwürdig erlebt wird. Man könnte es auch christlich die unaufhebbare Spannung zwischen Erfüllung in der Transzendenz und dem Zurückfallen in das Körperliche, Immanente nennen. Das führte im Christentum zur radikalen Reflexivität, dem Kampf mit sich selbst, mit der Hölle in seinem Inneren, von dem die deutsche politische Wissenschaft so wenig weiß. Dass sich so jemand, der derartige Spannungen auszuhalten hatte, zu solchen Formulierungen versteigen konnte wie: "Nicht ich, sondern Gott in mir" (S. 143), muss mit Vorsicht aufgenommen werden, denn die Hybris ist immer nahe bei. Die Gefahr einer Vergottung läge nahe, die Formulierung könnte als missverständlich aufgefasst werden. Aber sie ist eine vereinzelte Formulierung bei Hammarskjöld.

Als Konsequenz dieser "mystischen" Erfahrung, bemerkt der Autor ganz richtig, wird dann "die beängstigende Konnotation des Todes" aufgegeben oder zumindest zurückgedrängt, möchte man etwas vorsichtiger zum Ausdruck bringen. Der neue erreichte Zustand des Geistes bleibt jedoch stets prekär: Der Glaube, und sei er noch so stabil, bietet niemals eine absolute Sicherheit, ein Rest von Unsicherheit bleibt. Das ist nicht leicht auszuhalten, daher ist eines der Mittel, diese Unsicherheit zu überwinden, die Überlieferung an die Nachwelt, die Hammarskjöld offenbar in seinen letzten Zeiten anstrebte. Damit reiht sich Hammarskjöld in die lange Reihe skandinavischer Christen ein, die vor ihm Ähnliches getan hatten.

Wenn nun Mystik und Rationalität keine Gegensätze darstellen, dann sollte der Autor nicht dem Fehler verfallen, die Mystik als spirituelles „Urphänomen“ zu nennen. Mystik und Rationalität sind eher Richtungsfaktoren des Bewusstseins und keine Objekte, über die in irgendeiner Form eine Aussage gemacht werden kann. Diese bedauerliche Unsicherheit in der Terminologie zeigt sich bei der Darstellung des Einflusses der Mystik Albert Schweitzers (S. 177ff). Spricht Albert Schweitzer von Ehrfurcht vor dem Leben, so kann man solche Metaphern nicht einfach als Beleg für ein Vorhandensein von Mystik bei Schweitzer hernehmen und daraus einen entsprechenden Zusammenhang mit Dag Hammarskjöld herstellen. Vielmehr sollte man sich über den Einfluss der vitalistischen Philosophie auf Schweitzer im Klaren sein, die das Ende der Mystik bedeuten würde. Der Begriff der "Irrationalität" erhält bei Schweitzer

ein schillernden Klang; rationales Denken wird bei Schweitzer zugunsten der Irrationalität preisgegeben. Schweitzer opfert also unbewusst die Idee des Geistes dem schöpferischen "Leben". Damit ist Schweitzer von Dag Hammarskjöld weit entfernt. Schweitzer mystisches Zentrum liegt in der nicht-verbalen Musik.

### III

Der Beleg dafür, dass sich kein direkter Zusammenhang zwischen Mystik und politischem Verhalten bei dieser Methode der Iuxtaposition sichtbar machen lässt, liefert der Autor im vorletzten und letzten Teil.

Mit großer Nüchternheit und Sachlichkeit analysiert er dort die Situation der westlichen Vorherrschaft nach dem Tode Stalins, die aber allmählich zugunsten eines steigenden Einflusses der Länder der so genannten dritten Welt nachließ. Die damit verbundene stärkere Rivalität der Großmächte setzte der Aktivität des Generalsekretärs deutliche Grenzen (S. 359ff), so dass etliche Mitstreiter Dag Hammarskjölds Anfang der sechziger Jahre ihn als politisches Opfer der Großmächte und daher dessen plötzlichen Tod als logische Abfolge dieser Entwicklung betrachteten. Kein Zweifel, Dag Hammarskjöld war wie nur wenige vor ihm und nach ihm in der Lage, prinzipielle Fragen zu stellen; aber die Frage ob die Vereinten Nationen als Institution eine Realisierung der "Mystik" Hammarskjölds genannt werden kann, beantwortet der Autor hier eher nicht, was auch nur allzu berechtigt ist. Denn solche Konzeptionen des Guten, wie etwa die Menschenrechte, sind lediglich als zivilreligiöse Errungenschaften erklärbar, die aber dem Zivilisationsprozess ausgesetzt sind.

Das heißt universalisierbar sind sie offenbar nicht. Das lässt sich unschwer an der gegenwärtigen Politik der USA nachvollziehen, insofern als inzwischen offenbar geworden ist, dass die Menschenrechte im Zusammenhang mit einer Demokratisierung oftmals zu verheerenden Ergebnissen führen. Daher sind derlei eschatologisch-pathetische Aussprüche, wie die Assoziierung der Beethovenschen Neunten Symphonie mit den Vereinten Nationen als der Manifestation der Brüderschaft aller Menschen, mit äußerster Zurückhaltung aufzufassen: Die Nationenbildung des letzten Jahrhunderts beweist geradezu das Gegenteil (S. 352ff). Man sollte daher allerdings sowohl die Nüchternheit des Autors als auch die verheerenden Konsequenzen des so genannten "Selbstbestimmungsrechts" und dem in alle Welt exportierten Nationalismus samt seinen Heilsversprechungen, zu denen auch Schwedens Entwicklungshilfe zu rechnen wäre, doch etwas schärfer unter die Lupe nehmen. Der "Nationalstaat" verblasst inzwischen. Es handelt sich hier um den gefallenen Gott einer Zivilreligion, deren sozialer Messianismus sich als Verstümmelung des Menschen erwiesen hat. Es ist daher gerechtfertigt, hinter diesen Realismus, der ein Ausfluss des Fachs internationaler Politik ist, ein großes Fragezeichen zu setzen, da dieser es meistens unterlässt, nach den motivierenden Kräften jenseits staatlicher Akteure zu fragen, anstatt einmal zu fragen, ob der Nationalismus des 20. Jahrhunderts nicht empirisch ergiebiger von der Hypothese einer politischen Religion befragt werden sollte. Die Ergebnisse sind erstaunlich und würden der Politik Dag Hammarskjöld noch engere Grenzen setzen, als der Autor annimmt – siehe

beispielsweise die Jugoslawien-Krise von 1995, die bekanntlich zum größten Genozid seit dem zweiten Weltkrieg führte, oder die Situation in Ruanda. Wie hätte da wohl Dag Hammarsköld reagiert? Vielleicht wird auch die Internationale Politik eines Tages in ihrer universitären Ausrichtung aufhören vom "Staat" als Akteur zu reden. Ich kenne außer Kosellek keinen Autor in Deutschland, der dieses Problem durchschaut hat. Von alledem erfährt man vom Autor nichts.

Der letzte Teil des Buches ist dem Autor dennoch hoch anzurechnen: Er zeigt, dass ein wie auch immer geartetes christliches Weltbild in Wissenschaft und Politik auf Unverständnis stößt und dass die Manipulation einer Institution Problemen ausgesetzt ist, die jede direkte Herleitung als absurd erscheinen lassen.

Der Autor kämpft mit den Methoden, die es sehr schwer haben, den Kern dessen, was als politische Kultur auszumachen wäre, sichtbar werden zu lassen. Sie beruhen allesamt auf einer liberalen Demokratietheorie, deren Authentizität spätestens 1989 zuende gekommen ist: Es ist zu hoffen, dass der Autor diese Methoden eines Tages hinter sich lässt – ganz im Sinne von Dag Hammarskjölds Einübung in die Unsterblichkeit.

*Walter Rothholz*